

Die Wiederkehr des Behemoth: Postmoderne zwischen Spiel und Bürgerkrieg

Rauschenbach, Brigitte

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rauschenbach, B. (1994). Die Wiederkehr des Behemoth: Postmoderne zwischen Spiel und Bürgerkrieg. *Journal für Psychologie*, 2(2), 47-60. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-20490>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Debatten und Kontroversen

Die Wiederkehr des Behemoth

Postmoderne zwischen Spiel und Bürgerkrieg

Brigitte Rauschenbach

Zusammenfassung: In seinen zeitgeschichtlichen Analysen gab Thomas Hobbes der Grunderfahrung des Bürgerkriegs am Beginn der Moderne den Namen des biblischen Landungeheuers Behemoth. Hobbes' Kunstfigur des staatlichen Leviathan antwortet auf diese Grunderfahrung mit dem modernen Projekt eines inneren Friedens. Die Vernunft eines jeden, die Etablierung einer staatlichen Zentralgewalt und das sich zum Untertan machende autonome Subjekt sind die politischen Säulen dieses Projekts. Mit dem Thema von der Wiederkehr des Behemoth greift die Autorin die Frage auf, ob und in welcher Art und Weise die postmodernen Verwerfungen von Vernunft und Subjekt die bedrängenden „Aussichten auf den Bürgerkrieg“ (Enzensberger) theoretisch wieder in Kauf nehmen oder im Einsatz der Differenzen auch befördern. Als Schlüssel einer solchen Beförderung entwickelt der Beitrag in der Grunddenkfigur der nachmodernen Diskurse vom „Spiel der Differenz“ dessen andere Seite von blutigen Kämpfen. Die Überlegungen münden (mit dem prämodernen Autor Michel de Montaigne) in die Befürwortung eines zeitdiagnostischen Innehaltens, das sich mit der Moderne dem Projekt des Friedens verbunden weiß, ohne dem großen Leviathan das Plazet zu geben.

„Ich lebe zu einer Zeit, da wir einen Ueberfluß an unglaublichen Beyspielen dieses Lasters haben, weil bey unsern innerlichen Kriegen aller Muthwille herrschet; und man wird in den alten Geschichten keine ärgere finden, als wir alle Tage sehen. Allein, dadurch bin ich sie noch keineswegs gewohnt worden. Kaum konnte ich mich überreden lassen, ehe ich es gesehen hatte, daß man so wilde Seelen fände, die bloß, weil sie Vergnügen an dem Morden finden, Mord begehen.“

Montaigne, Essais¹

Wettersturm zu dem zaudernden Hiob und beweist mit gewaltigen Worten und Bildern die Einzigartigkeit seiner göttlichen Macht. Sogar den erschuf er, den alle fürchten. „Auf Erden gibt es seinesgleichen nicht“, „vor ihm her hüpfet bange Furcht“.² Er ist der König der Tiere und unbezwingbar. Seine Stärke macht, daß niemand sich ihm widersetzt. „Leg nur einmal deine Hand daran! Denk an den Kampf! Du tust es nie mehr“³. Wer unschlagbar ist, wird in Ruhe gelassen. Deshalb benutzt der englische Philosoph Thomas Hobbes den Namen des Ungeheuers, um dem widrigen Zustand eines von allen gegen alle geführten Kampfes ein Ende zu weisen. Nur eine Gewalt, die stärker als alle anderen ist, kann unter Menschen dauerhaft Frieden sichern. Eine solche Gewalt verfügt nach Hobbes über keine natürliche oder mythische, sondern über eine künstliche und politisch gewollte Macht in der vernünftigen Form und als das Wesen eines modernen Staates.

I. Leviathan und Behemoth

1. Leviathan against Behemoth oder das moderne Ende des Bürgerkriegs

Leviathan und Behemoth sind mythische Urgestalten, von denen das eine zur See, das andere auf Erden herrscht. Vom wasserlebenden Monstrum namens Leviathan spricht das Alte Testament mehrfach. Jahve redet aus dem

Hobbes' Konstruktion des künstlichen Leviathan ist die Antwort der Vernunft auf die zeitgeschichtliche Grunderfahrung der blutigen Bürgerkriege am Beginn der Moderne um die geistige und politische Suprematie. Die religiös gestützte hierarchische Ordnung des Feudalismus ist im Herbst des Mittelalters zerfallen. Eine neue Ordnung wird das Ergebnis von Kämpfen sein. Europa blutet. In der Wahl grausiger Mittel ist niemand zimperlich. Alle Parteien hoffen im Streit mit den anderen auf Zugewinn. Zugleich entziffert Hobbes in der anarchischen Realität des Bürgerkriegs die Urfahrung einer ihrer bloßen Natur überlassenen, staatenlos lebenden Menschheit. Im Naturzustand sind die Menschen frei und annähernd gleich. Doch aus gleichem Verlangen und gleicher Stärke, folgert Hobbes, erwachsen Konkurrenz, Feindschaft und Unsicherheit. Niemand kann sicher sein, daß der andere ihn nicht betrügen, bekämpfen, vernichten wird. Aus demselben Wunsch aller, glücklich zu sein, entsteht so der unglückliche Zustand des Bürgerkriegs. Leben im Bürgerkrieg ist ein Leben in und aus wechselseitiger Furcht.⁴ In seinen zeitgeschichtlichen Analysen von zwei Jahrzehnten des erbitterten Kampfs zwischen Krone und Parlament gibt Hobbes diesem anarchischen Zustand den Namen des biblischen Landungetüms Behemoth.⁵ Einzig der den Fluten entsteigende Leviathan kann das menschenverachtende Scheusal zu Land durch seine Furchtbarkeit zähmen.

Hobbes' Kunstfigur des allmächtigen Leviathan ist ein Produkt der Einsicht. Jedermann vermag seinen Zweck zu begreifen. Insofern ist jeder kraft *Vernunft* an der Konstituierung des starken Staates beteiligt. Wechselseitig kommt jeder mit jedem vertraglich überein, einen absoluten Souverän für vernünftig zu halten. Freiwillig übertragen alle an den großen Leviathan ihre natürlichen Rechte. Er ist, sagt Hobbes, ihr gemeinsamer sterblicher Gott, den die Menschen erzeugen, weil sie begreifen, daß sie ihn brauchen.⁶ Deshalb ist die Kopfgeburt der *Zentralgewalt des Absolutismus* zugleich die Geburtsstunde der modernen *Vernunft* und des *autonomen Subjekts*. Das Subjekt bindet sich in Übereinstimmung mit allen anderen an die von allen für vernünftig erachtete Zentralität. Erst in dieser Konvergenz der verschiedenen Einzelwillen zu einem einzigen Willen konstituiert sich Vernunft. Im

Vernunftbegriff unterstellen wir *Allgemeinheit*.

Auf einer erkenntnistheoretischen Ebene stößt das Denken der Neuzeit zu dieser Allgemeinheit, indem es von allen leibgebundenen Besonderungen individueller Erfahrungen absieht. Diesen *szientistischen* Weg der *abstrakten* Vernunft schlägt die Moderne in den methodischen Überlegungen von Descartes ein. Hobbes entwirft wenig später mit dem Leviathan in umgekehrter Richtung den *politischen* Weg einer *konkreten* Vernunft zum gemeinsamen *Zweck der Selbsterhaltung*. Die Vernunft sieht bei Hobbes von der Leibhaftigkeit nicht ab, sondern konstruiert deren *Modus vivendi* in der *zentralisierenden Übereinkunft der gleichen Subjekte* in den *ungleichen Leviathan*. Das ist die List der modernen Vernunft: Einerseits sind die Subjekte *Untertanen* (sujet, subject) des sie in Schranken haltenden und dadurch lebenserhaltenden Staates. Andererseits wird der staatliche Souverän durch die Einsicht und den Willen *freier und gleicher Subjekte* konstituiert. Als Untertan beugt sich das Subjekt seinem stärksten Bedürfnis, in Frieden zu leben. *Heteronomie* ist Resultat seiner *Autonomie*.

2. „Behemoth against Leviathan“⁷ oder das postmoderne Ende des inneren Friedens

Das theoretische Konstrukt des Leviathan zur Beendigung des wirklichen Bürgerkriegs enthält somit alle Momente, die für die Selbstverständigung der Moderne, so wie sie im Rückblick als Epoche rekonstruiert werden kann,⁸ kennzeichnend sind: das Motiv der *Versöhnung* und des *inneren Friedens* auf dem Hintergrund der allgemeinen Angst vor dem Tode, das Konzept einer zentralen, absoluten und repräsentativen *Macht der Vernunft*, die Zweckrationalität und den Konsens (Übereinstimmung in den allen gemeinsamen Zweck der Selbsterhaltung) als konstitutive Komponenten umfaßt, die Vorstellung vom autonomen und disziplinierten, sich selbst beherrschenden und zivilisierenden *Subjekt/Untertan* und schließlich die Idee einer doppelten, nämlich primär natürlichen und sekundär durch den Staat neu formierten bürgerlichen *Gleichheit*.

Meine im folgenden auszuführende These ist, daß die postmoderne Vernunft- und Subjektkritik nicht nur den politischen Sachverhalt einer zentralstaatlichen Souveränität, sondern auch das Friedensmotiv zur Disposition stellt. Die Konsequenzen blieben lange Zeit weitgehend verdeckt, weil im Kontext einer vom weltpolitischen Antagonismus zwischen den westlichen und östlichen Blöcken geprägten Atomkriegsgefahr gerade die Delegitimierung des Leviathan eine friedensstiftende Plausibilität besaß. Der Alptraum eines Exterminismus verlieh den kleinen Gefechten und Bürgerkriegen in der dritten und ersten Welt sogar die Aura vergangener Humanität oder Moralität. Nach dem Zerfall des sowjetischen Leviathan hat sich diese Aura binnen kürzester Zeit an der grausamen Realität der sich bekriegenden Spaltprodukte verflüchtigt. Die „Aussichten auf den Bürgerkrieg“⁹ kennzeichnen eine nur noch wenig entfernte Wirklichkeit und nicht wie die Atomkriegsgefahr bloße Schreckensvisionen. Wer die Tagesnachrichten aufblättert, wird von neuesten Kriegsberichten selbst überfallen:

„Schnee und Kälte verschärfen Lage der Zivilbevölkerung in Bosnien-Herzegowina“, „Armee studie warnt vor Bürgerkrieg unter Israelis“, „Russischer Vermittler beschossen – Armenien und Aserbaidschan beschuldigen sich gegenseitig“, „Appell an UN wegen Burundis ... Wenn die UN nicht eingreifen, stehe dem zentralafrikanischen Land eine Tragödie bevor, die mit der in Somalia oder Bosnien vergleichbar sei“, „Buthelezi sagt Übergangsverfassung Kampf an. Vor Sitzung des Parlaments in Südafrika mit Gewalt gedroht“, „Großbrazzia in Algerien, ... mindestens 80 Tote“.

Das sind die Meldungen eines einzigen Tages auf der zweiten Seite einer großen Tageszeitung.¹⁰ Sie lassen sich als Symptome eines wiedergekehrten Naturzustands lesen. Deshalb sind an den theoretischen Diskurs der Postmoderne nunmehr auch zeitgeschichtlich veränderte Fragen zu stellen: Was tritt an die Stelle der Zentralgewalt des Leviathan, der Ordnungsmacht der Vernunft und ihres untertänigen autonomen Subjekts?¹¹ Fallen wir aus der obsolet gewordenen Disziplinargemeinschaft unserer Moderne in die bürgerkriegstreibende Prämoderne eines wütenden Behemoth alternativlos zurück?

Auf den ersten Blick mag es scheinen, daß der postmoderne Diskurs mit den neu entflammten Bürgerkriegsherden nichts zu tun

hat. Weder als Legitimationsinstanz noch als Diagnose der Kämpfe kann der Diskurs herhalten. Andererseits zeigt sich seine theoretische Stärke gerade darin, daß er das Drama der blutigen Konflikte nicht nur nicht übersah, sondern schon vor einem Vierteljahrhundert auch unverblümt ausgesprochen hat. In seinem 1968 erschienenen Buch *Différence et répétition* (Differenz und Wiederholung) führt Gilles Deleuze in heute vielleicht überraschender, zuvor aber wenig beachteter Offenheit aus, welche Gefahren das neue Denken der Differenz (das Deleuze hier noch als modern bezeichnet) freisetzen wird. Deleuze warnt, allerdings nicht davor, daß der Bürgerkrieg ausbrechen wird, sondern daß schöne Seelen diesen Konsequenzen nicht standhalten könnten:

„Die größte Gefahr besteht darin, den Vorstellungen der schönen Seele zu verfallen: nichts als Differenzen, miteinander vereinbar und versöhnbar, fernab von blutigen Kämpfen. Die schöne Seele sagt: Wir unterscheiden uns voneinander, sind einander aber nicht entgegengesetzt ... Wenn jedoch die Probleme und Fragen den ihnen eigenen Grad an Positivität erreichen und wenn die Differenz zum Gegenstand einer entsprechenden Bejahung wird, so setzen sie, wie wir glauben, eine Aggressions- und Selektionsmacht frei, die die schöne Seele zerstört, indem sie diese ihrer Identität selbst beraubt und ihren guten Willen bricht. Das Problematische und das Differenzielle bewirken Kämpfe oder Zerstörungen, denen gegenüber die des Negativen [der Dialektik] nur Schein sind und die frommen Wünsche der schönen Seele ebenso viele im Schein befangene Mystifikationen ... Jeder Gedanke wird zur Aggression.“¹²

Diese Sätze aus dem Vorwort zu *Différence et répétition* sind deshalb so aufschlußreich, weil sie von Beginn an zweierlei klarstellen: Erstens entfaltet der Diskurs, den wir heute im Anschluß an die Rede von Lyotard über das „postmoderne Wissen“ mit dem Etikett postmodern versehen, ein affirmatives Programm, das um den Begriff der Differenz kreist. Wir können über die „Postmoderne“ nicht sprechen, ohne die politischen Implikationen des Differenzdiskurses zur Kenntnis zu nehmen.¹³ Dieses Programm ist zweitens insofern in seiner Stoßrichtung *nachmodern*, als es jede Art des dauerhaften Konsenses zwischen Individuen in einer wie auch immer gearteten Utopie der Vernunft (vom inneren Friedensstifter des Absolutismus bis zum gedachten Zentralwohlfahrtsstaat der klassenlosen Gesellschaft) entschieden zurückweist. Die Differenz ist, was im französischen Wortlaut von „le différent“

deutlicher wird, *entschieden* verschieden. Differenz ist das Gegenteil von Indifferenz. Darum ist die landläufige Zuschreibung der Beliebtheit für den postmodernen Diskurs ebenso falsch, wie die multikulturellen Wünsche der alternativen schönen Seele trügerisch sind.¹⁴ Wenn die Ratio des Leviathan zerfällt, ist Bürgerkrieg nicht nur die Folge, sondern auch die Ultima ratio des Diskurses, der im Widerstreit den Leviathan auf einer theoretischen Ebene zu Fall bringt.

II. Homo ludens, homo pugnans

1. Spiel der Differenz

Es sei, um nicht falsch verstanden zu werden, betont: die im Differenzdiskurs sich entfaltende Kritik der Moderne formuliert weder das Programm noch eine Theorie des Bürgerkriegs. Gleichwohl ist, so behaupte ich, Widerstreit/Bürgerkrieg/Kampf die *äußerste* Konsequenz aller Denkfiguren, die sich den subjektivierenden Tendenzen der modernen Vernunft widersetzen. Ich spreche bewußt von einer *Ultima ratio*, denn die postmoderne Methode, welche den Widerstreit aufdeckt, beglaubigt im Denken dieser letzten Implikationen der modernen Vernunft nur das, was der Annahme einer dem Menschen a priori innewohnenden Vernunft als verdeckte Erfahrung empirisch vorausgeht. Insofern könnte die postmoderne Eröffnung des Widerstreits den modernen Prinzipien in warnender Absicht auch neue Geltung verschaffen. Wer wie Lyotard als Ultima ratio der modernen Vernunft den „Bürgerkrieg der Sprache mit sich selbst“¹⁵ bezeugt, kann nicht ausschließen, daß er im Gegenzug zum modernen Vernunft-*apriori* einer kommunikativ vorausgesetzten Verständigungsgemeinschaft zugleich deren stärkste *empirische* Triebkraft hervorbringt.

Nun ist freilich weder zu sehen, daß diese mögliche selbstreflexive politische Lesart des Differenzdiskurses Schule gemacht hätte, noch daß sich die gängige Adaption von Postmoderne dem benannten Problem überhaupt stellt. Vielmehr wird die Schärfe der bitteren Konsequenzen einer aufgelösten Vernunft, die von Deleuze bis Lyotard benannt worden sind, wo nicht verkannt, so doch im Leuchtfieber eines neuen Denkens umdefiniert. Statt vom *Bürger-*

krieg ist die Rede vom *Spiel*. Nur aus einer spezifischen Sicht der modernen Vernunft und im Kontext der von ihr erzeugten Vernichtungspotentiale sind Chaos und Anarchie des Bürgerkriegs ein humanes Problem.¹⁶ Aus der anderen Sicht des gelösten Denkens verheißt das Chaos zugleich Berührung und Spiel.

Seine enthusiastische Besprechung von *Différence et répétition* beginnt Foucault mit der Umdichtung eines antiken Mythos. Ariadne, so erzählt Foucault, sei des Wartens auf ihren Geliebten Theseus müde geworden, den sie mithilfe ihres Liebesknäuels aus dem Labyrinth des Minotaurus herausführen wollte. Sie hat sich an der aus Identität, Erinnerung und Wiedererkennung geflochtenen Schnur erhängt. Der Faden der Bindung ist also zerrissen. Theseus irrt im Labyrinth umher. Aber schon vergiftet er die „Geometrie des wohlentrierten“ Gebäudes, nähert sich fröhlich tanzend „dem Monster ohne Identität, dem Ungeheuer, das keiner Art angehört, das Mensch und Tier in einem ist, das die leer ablaufende Zeit des unterweltlichen Richters und die geschlechtlich jähe Gewalt des Stieres in sich vereinigt. Und er nähert sich ihm nicht, um diese Urform von der Erde zu tilgen, sondern um sich in ihrem Chaos zu verlieren“.¹⁷ „Incipit philosophia differentiae“, frohlockt Foucault. Die ganze Geschichte des abendländischen Denkens sei neu zu schreiben. Das „düstere Fest der gekrönten Anarchie“ beginne, wo alles, was der Begriff zu vereinen suchte, in ungebändigte Differenzen zerfällt.¹⁸

Foucault erzählt den Mythos vom stierförmigen Behemoth aus dem Abgrund als Fabel des Minotaurus. Unmensch und Untier ist das Ungeheuer, solange wir ihm vernünftig, unterm Vorzeichen der begrifflichen Identität, der wissenschaftlichen Kausalität, des politischen Subjekts und seiner leviathanischen Ordnung begegnen. Befangen in dieser Ordnung wird das vergessende Ich in einen Urgrund der Selbstzerstörung gerissen. Unwesen ist, wer das Maß verliert.¹⁹ Befreit von der maßigenden Macht der Vernunft zeigt Foucault umgekehrt an Deleuze die andere Seite eines dionysisch überschießenden, in Gelächter ausbrechenden Lebens, das sich auf einem „Theater des Jetzt“²⁰ als reines Ereignis abspielen wird. Die neue Philosophie denkt ein Denken, das sich „auf vielfältigen, flüchtigen, augenblicklichen Bühnen“²¹ ereignet. Nichts bleibt sich

gleich, alles verschiebt sich, nichts wird wiedergefunden, alles erfunden. Was sich ereignet, fällt zu, geschieht als der Wurf eines Spiels.²²

Es widerspräche der Idee dieses Spiels, hätte es feste Konturen und übereinstimmende Regeln. Zutreffend ist deshalb von der Postmoderne gesagt worden, daß sie primär ein Ereignis der Sekundärliteratur sei²³, das gleichwohl genau das etabliert, was einen Diskurs ausmacht. In der Textur dieses Diskurses verpflichtet sich die Kritik der Moderne mit dem Spiel der Differenz zu einer changierenden Webart. Daß sie schillert, macht ihre beschreibbare Eigenart aus: Über alle entschiedenen Differenzen hinweg ist das *Spiel* (*jeu de différence*) zum zentralen Terminus technicus, gleichsam zum Deus ex machina auf der Bühne des Augenblicks avanciert, die der hierarchischen Identität und Ordnung des begrifflichen Denkens entschlüpft. Drei Hauptvorteile bietet der Zugang zur Realität über das Spiel:

1. Spiel ist Handlung und d. h. nur als reine Gegenwart wirklich. Auch wo im Spiel etwas vermittelt (Sprache, Sozialisation) oder dargestellt wird (Musik, Tanz, Theater), bedarf das Vor-Spiel des aktuellen Vollzugs. Anders als der Begriff erschöpft sich das Spiel im Ereignis-Sinn. Darstellungen oder Aufführungen sind eigensinnig. Eine Klaviersonate, sie mag tausende von Malen gespielt worden sein, existiert im Hier und im Jetzt. Das Spiel lebt vom Augenblick und in ihm.

2. Wer spielt, befindet sich außerhalb der auferlegten Zwänge und Routinen der Erwachsenheit. Kinder spielen. Noch stehen sie diesseits der Pflichten und Gesetze der Erwachsenenwelt. Im Reich des Spiels legen wir „die Fesseln aller Verhältnisse“ ab, heißt es in Friedrich Schillers „ästhetischen Briefen“.²⁴ „Ganz Mensch“ sein, in der Mitte von Pflicht und Begierde, von Gesetz und Bedürfnis, von Identität und Werden, kann deshalb nach Schiller nur der Mensch, wo er spielt.²⁵ Von Schiller bis Marcuse gilt das Spiel als Medium und Vorschein von Humanität. Der *homo ludens* ist die Utopie des freien Menschen.

3. Dennoch täuschen die sanften Bilder der Utopie. Wenn das Spiel ernst wird, wechselt sein Kolorit. Denn Spiele verlangen Einsatz, Risiko, Engagement. Wer nur so tut, als ob er spiele (sich z. B. nicht ärgert, wenn er verliert), verdirbt das gemeinsame Spiel. Im Spiel ge-

hört zum Spiel das Wagnis, gewinnen oder verlieren zu können. Der Ausgang des Spiels muß zwar offen sein. Aber wer spielt, ist an diesem Ausgang doch leidenschaftlich beteiligt. Der Spielende will gewinnen, kämpft also um etwas. Daraus erwächst ein Changeant der Bedeutung. „*Spiel ist Kampf und Kampf ist Spiel*“.²⁶ In verschiedenen Sprachen zeigt der etymologische Hintergrund des Wortes Spiel, daß in archaischen Kulturen Spiel und Kampf, Töten und Tanzen zusammenfallen. Der *homo ludens*, so wie ihn Johan Huizinga kulturgeschichtlich beschreibt, ist ein *homo pugnans*, ein kämpfender Mensch.

Was heißt dann noch Spiel? Wo das Spiel den Kampf nicht nur spielt, sondern Kampf ist, überschreitet es die Grenzen des bloßen Spiels bzw. der ihm im Rahmen der fesselnden Verhältnisse zugestandenem Entfesselung. Ein Wettkampf ist solange Spiel, als die Fesseln dieser Verhältnisse nur auf Zeit oder zum Schein aufgelöst sind. Die *Fesseln dieser Verhältnisse*, nicht der Kampf, bilden die faktischen Grenzen des Spiels. Ich respektiere, wenn ich bloß spiele, die Grenzen dieser Verhältnisse (der Gesetze, der Moralität) als äußeren Rahmen, der mich nach Spielende wieder umgibt. Dieser Respekt für die Grenze ist der pädagogische Sinn vieler Spiele. Die Freiheit von den Gesetzen ist eine Freiheit des Spiels und auf Zeit, so wie in der Freiheit des Spiels auch der Kampf nur auf Zeit mit der Gewähr einer Rückkehr zu den üblichen Regeln und Pflichten stattfindet. Wo das Spiel aber Kampf ist oder wird, ist diese Rückkehr theoretisch und faktisch verstellt. Dann ist Kampf die Fortsetzung des Spiels mit Mitteln der Agonistik ohne Bewußtsein und Gewähr einer Einhaltung gebietenden vernünftigen Grenze. Genau hier entstehen die Fragen an den postmodernen Diskurs. Die Methode des postmodernen Wissens, so wie sie Lyotard formuliert, gründet sich auf der Annahme dieses ersten Prinzips: „daß Sprechen Kämpfen im Sinne des Spielens ist und daß Sprechakte einer allgemeinen Agonistik angehören“.²⁷ Die Frage ist: Gibt es wie im Wettkampf über/unter der Agonistik der Sprache noch ein Gebot, eine Regel, die den Kämpfenden Einhalt gebietet?

Die Grundthese von Lyotards philosophischem Hauptwerk *Le différend* (der Widerstreit) antwortet ebenso einfach wie entschieden: Sätze aus ungleichartigen (differenten)

Regelsystemen sind nicht ineinander übersetzbar. Sprechen unterstellt nicht als *conditio sine qua non* schon Vernunft. Sprechen unterstellt die Lust und Notwendigkeit, mit anderen in sozialen Kontakt zu treten, nebst der Macht, andere auf die eigene Seite zu ziehen. „Jeder Satz ist grundsätzlich der Spieleinsatz eines Widerstreits zwischen Diskursarten,“²⁸ sagt Lyotard. Es gibt keine Schlichterinstanz, keine Sprache im allgemeinen, die den Streit klären könnte.²⁹ Wo sie dennoch auftritt, handelt es sich um eine zeitlich und örtlich befristete Einigung auf eine gemeinsame Diskursart oder um Usurpation. Der „Bürgerkrieg der ‚Sprache‘ mit sich selbst“³⁰, die Aufkündigung des Konsenses, ist jederzeit möglich. Deshalb ist der Widerstreit das theoretische Gegenstück und nicht die Triebkraft der modernen Vernunftutopie einer in der Sprache vorausgesetzten Verständigungsgemeinschaft. In jedem Sprechakt lauert als ein Apriori die entsetzliche Alternative: daß ohne ein gemeinsames höheres Interesse an friedlicher Subjektivierung unter einen fesselnden Pakt der Verhältnisse aus dem Streit differenter Grundsätze der Bürgerkrieg eskaliert.

2. Angstzentrum Tod, *danses macabres*

Der Differenzdiskurs lehrt uns, das ist sein Verdienst, daß die Selbstverständlichkeit einer vorausgesetzten Vernunft keine anthropologische Konstante ist. Vernunft läßt sich nur historisch begreifen. Die Realität belehrt uns, daß in weiten Teilen der Welt die Kampfbereitschaft der Bürgerkriegsspieler einem fesselnden Pakt der Verhältnisse keine Zeit, keinen Raum, keine Chance mehr läßt. Hans Magnus Enzensberger stellt in *Aussichten auf den Bürgerkrieg* fest, daß ein gemeinsames Interesse am Frieden in der Gegenwart nicht mehr erkennbar sei. Er folgert deshalb, daß das Regulativ der Selbsterhaltung außer Kraft gesetzt sei. Anders gesagt: die um das Angstzentrum des Todes³¹ errichteten Verhältnisse des modernen Leviathan sind gelöst, weil diesem Zentrum selbst keine Bedeutung mehr zukommt. Bei dieser Antwort bleibt Enzensbergers diagnostisches Fazit allerdings stehen. Er fragt nicht und beantwortet nicht, wie es dazu kommt, daß Menschen „im kollektiven Amoklauf“³² andere und sich selbst zugrunderichten.

Wir hatten oben als zentralen Impuls der philosophisch entwickelten modernen Vernunft das Überlebensmotiv kennengelernt. Todesfurcht läßt die Menschen nach Hobbes vernünftig und friedfertig werden.³³ Nur wer den Tod nicht fürchtet, kann sich anmaßen, das zu tun, was die Vernunft untersagt. Theoretisch gesehen ist der Tod die Fessel, die in Politik, Ökonomie und Moral die Verhältnisse schafft, die das Begehren des einzelnen disziplinieren. Der Tod ist der Herr. Wer ihn fürchtet, begibt sich in freiwillige Knechtschaft. Wer ihn in Kauf nimmt, könnte jederzeit frei sein. So allerdings argumentierte die Prämoderne und nicht die Moderne.³⁴ Selbst der Herr, der nach Hegel sein Leben gewagt hat, wird nämlich erkennen, daß er in seinem Verhältnis zum Knecht, der zum Knecht aufgrund seiner Todesangst wurde, ein Gefesselter ist.³⁵

Natürlich ist die Todesangst kein Charakteristikum der Moderne. Mythos, Religion und Philosophie haben die Furcht vor dem Tode seit Jahrtausenden zu ihrem zentralen Motiv für das Projekt vom ewigen Leben gemacht. Aus Todesangst sind große Kulturen entstanden. Sie ähneln und unterscheiden sich nach der Art und Weise, wie das Verhältnis von Tod und Leben gedacht und kultiviert wird. Die Totentänze am Ausgang des Mittelalters zeigen die Allgegenwart der furchtbaren Macht des Todes im Leben, den die *Danses macabres* in lebendiger Wildheit beschwören und beschwören zu bannen versuchen.³⁶ Als Thomas Hobbes zu Beginn der Neuzeit die Aufgabe der Selbsterhaltung an den Staat delegiert, muß sich bereits ein mentaler Wandel angebahnt haben: Einerseits wird das natürliche Leben des einzelnen und damit das Individuum selbst aufgewertet, wenn es erklärtes politisches Ziel ist, daß dieses Leben so lange wie möglich erhalten bleibt. Andererseits wird das konkrete Dasein des Individuums dem Zweck der Lebenserhaltung selbst untergeordnet. Leben dient der Verzögerung, Verdrängung und Vermeidung des Todes. Eine epochenmachende Veränderung in der Einstellung der Menschen zu Leben und Tod wird sich vollziehen. Die Vernunft wird zum Organisator einer in dieser neuen Einstellung allmählich erwachsenden disziplinierten Lebensführung und Lebensgestaltung. Deshalb ist für die Vernunftkritik der Pakt mit dem Leviathan ein Pakt mit dem Teufel, der nur einen Aufschub

des Todes bewirkt, in Wahrheit aber das Leben verkauft hat.

Mit genealogischer Prägnanz hat Foucault in seinem Buch *Überwachen und Strafen* den Handel der Vernunft im Angesicht des Todes beschrieben. Foucault vergleicht beim Übergang zur Moderne zwei konträre Strategien, dem schwarzen Tod der Pest zu begegnen:

„Es gab um die Pest eine ganze Literatur, die ein Fest erräumte: die Aufhebung der Gesetze und der Verbote; das Rasen der Zeit; die respektlose Vermischung der Körper; das Fallen der Masken und der Einsturz der festgelegten und anerkannten Identitäten, unter denen eine ganz andere Wahrheit der Individuen zum Vorschein kommt. Jedoch gab es auch einen entgegengesetzten Traum von der Pest: nicht das kollektive Fest, sondern das Eindringen des Reglements bis in die feinsten Details der Existenz vermittelt einer perfekten Hierarchie, welche das Funktionieren der Macht bis in ihre letzten Verzweigungen sicherstellt ... Der Pest als zugleich wirklicher und erräumter Unordnung steht als medizinische und politische Antwort die Disziplin gegenüber. Hinter den Disziplinarmaßnahmen steckt die Angst vor den ‚Ansteckungen‘, vor der Pest, vor den Aufständen, vor den Verbrechen, vor den Landstreichern, vor den Desertionen, vor den Leuten, die ungeordnet auftauchen und verschwinden, leben und sterben.“³⁷

Auf den ersten Blick handelt es sich bei der Gegenüberstellung der beiden Wahrheitsstrategien um ein kleines Meisterstück der auf die Mentalitätsentwicklung ausgerichteten neuen Geschichtsschreibung. Damit mißverstehen wir freilich Foucaults strategischen, an Nietzsches geschulten Wahrheitsbegriff. Foucaults genealogische Methode bringt vor allem eine *andere*, von der Moderne verdeckte Wahrheit zum Vorschein. Das Fest der Pest steht in Foucaults „Traumanalyse“ für die symbolische Manifestation einer Unordnung, die sich von den Ordnungsprinzipien der Moderne fundamental unterscheidet: Im Angesicht des Todes weicht die Angst vor dem Tode einem dionysischen Rausch unbändigen Lebens. Der Tod als Herrscher verliert seine Macht. Da er das Leben erfaßt hat, ist die Angst als sein letzter Trumpf schon verspielt. Nur der kann Herrschaft ausüben, der mit der Furcht vor dem Tode noch drohen und deshalb die Chance eröffnen kann, den Bedrohten am Leben zu lassen. Die Disziplinargewalt des Leviathan regiert, weil die Menschen den Tod mehr fürchten als ein Dasein als Untertan, für das der Leviathan umgekehrt bürgt. Das ist die Wahrheit der disziplinierenden modernen Vernunft, so wie die

alternative respektlose Wahrheit im Umfeld der Pest in ein Leben der sich im Hier und Jetzt mischenden Differenzen hineinreißt. Erst wer den Tod nicht mehr fürchtet, vernimmt die Sirenen des Augenblicks³⁸ und macht die Erfahrung der Intensität im „Ereignis-Sinn“ reiner Gegenwart als „Verwundung, Sieg/Niederlage, Tod“³⁹.

Was Foucault als prämoderne Wahrheit beschreibt, verweist auf das berauschende Fanal aller nachmodernen Visionen einer von Gott, Tod und Teufel entfesselten Diesseitigkeit. Sie kündigt den Handel der Vernunft mit dem Tod auf, dem das Subjekt Aufschub und Disziplinierung verdankt. Die moderne Philosophie kreist um das epochale Motiv, aus der Furcht vor dem Tode dem nackten Leben selbstbeherrscht Sinn zu verleihen. Abkehr von der Moderne bedeutet auch Abwendung von diesem vom Tod disziplinierten Lebensmotiv. Erst Leben, das den Tod nicht zum Herrn hat, kann souveränes, sich selbst hervorbringendes Leben sein. In seiner Bataille-Interpretation enthüllt Jacques Derrida diese nachmoderne Bedeutung einer über Hegels Herr-Knecht-Dialektik hinausgehenden rückhaltlosen Souveränität. Der Tod ist der Tod. Er ist unabwendbar. Nur die Herrschaft über das Leben wird ihm streitig gemacht. Wenn dem Menschen Gott und Teufel gestorben sind, läßt er zuletzt auch die Angst vor dem Tod dahingehen. Erst wer frei von Todesangst ist, kann sein Leben lustvoll und sinnlos genießen/vergeuden. Der modernen „Epoche des Sinns“⁴⁰, die von der Angst vor dem Tod ihren Ausgang nimmt, folgt in der Nachmoderne das große Gelächter: „Die Angst vor der unwiederbringlichen Verausgabung und vor der absoluten, umkehr- und rückhaltlosen Aufopferung des Sinns ist das absolut Komische“.⁴¹

Batailles Unterscheidung zwischen restringierter und rückhaltloser Ökonomie, zwischen Lebensformen in den Fesseln von Zeit/Arbeit/Vernunft und einem unbändigen Leben, das sich rücksichtslos bis zum Opfer verschwendet, könnte eine psychologische Antwort auf die zeitgeschichtlich beunruhigende Frage sein, weshalb das Selbsterhaltungsregulativ außer Kraft gesetzt ist. Auch Hobbes unterstellte, daß die Menschen genießen wollen. Seine Argumentation ist jedoch, daß ohne Frieden ein gutes Leben nicht möglich ist. Im Rahmen von schützenden Gesetzen würde die Wirtschaft

aufblühen. Bataille seinerseits versucht den Nachweis zu führen, daß menschliche Tätigkeiten sich nicht auf Prozesse der Produktion und Reproduktion reduzieren lassen.⁴² Nur die am Leben klebenden trägen Massen folgen nach Bataille der „bequemen Illusion“ einer friedlichen Welt⁴³ in einer durch Gesetze begünstigten „restringierten Ökonomie“. In deren Funktionieren erkennt Bataille die bloße Voraussetzung für das *Gegenteil* ihrer selbst: Verschwendung, Verlust, Katastrophen, konkreter: Luxus, Kriege, Opfer, Kulte, Spiele, Kunst, Perversion. Stets habe in der Gesellschaft das Streben nach „unproduktiver Verausgabung“ das Streben nach Selbsterhaltung überwogen.⁴⁴ Die gesamte Natur sei im Überschuß ihrer Kräfte auf die „gewaltige Freigabe von Energien eingestellt“.⁴⁵ Daß darum nicht das buchführende Kalkül eines Gewinns, sondern die vernunftwidrige Ekstase der Verschwendung historisch obsiegt, steht für Bataille außer Zweifel. Allerdings formuliert Bataille nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs für dieses Naturgesetz eine systematische und historische Alternative: Die eine ist aktiv und erlaubt dem Menschen eine „ruhmvolle“ Verschwendung der vorhandenen Ressourcen. Dann ist der Mensch ein „Lachender, ein Tanzender, ein Festgeber“. Die andere bezeichnet Bataille als passiven Weg von der „Arbeitslosigkeit bis zum Krieg“⁴⁶. Zu Ende gedacht: Wenn weder das bürgerliche Prinzip der ökonomischen Nutzenmaximierung noch das sowjetische Experiment einer beschleunigten Produktivkraftentwicklung eine „ruhmvolle“ Verausgabung der ungeheuren Reichtümer dieser Erde erlauben, sind blutige Kämpfe die unausweichliche Folge.

Aufschlußreich erscheint mir die von Bataille in der Auseinandersetzung mit Faschismus, Stalinismus und Zweitem Weltkrieg getroffene Unterscheidung aus zwei Gründen. Erstens sind die Kategorien Batailles für die Entwicklung einer *Theorie* der Nachmoderne unmittelbar relevant geworden. Denn diese Kategorien stecken im Anschluß an Nietzsche (und Freud) einen neuen erweiterten Rahmen des ökonomischen Denkens ab, der insbesondere bei Foucault oder Deleuze Entsprechungen findet. Indem Bataille zweitens eine Dialektik der modernen Regulative der Selbsterhaltung historisch in Rechnung stellt, kommt er zu Mutmaßungen über eine ekstatische Per-

vertierung des ökonomischen Wachstums in Krieg bzw. von Erfahrungen sozialer und ökonomischer Restriktionen in entgegengesetzte Impulse der Lebensvergeudung, die in ihrem diagnostischen Gehalt auch für die Gegenwart relevant sein könnten.⁴⁷

Es bedürfte einer eingehenderen Auseinandersetzung mit Bataille, um dessen theoretische Intentionen richtig einschätzen zu können. Unabhängig davon öffnet sein Hinweis auf die polare Alternative zwischen der Verschwendung des Reichtums auf der einen und der Aufopferung des Lebens auf der anderen Seite den Blick für neue Konstellationen in der Totalen. Nehmen wir diesen Hinweis ernst, dann modifizieren sich Enzensbergers Hypothesen beträchtlich. Anders als dieser nahelegt,⁴⁸ ist in den westlichen Metropolen nicht der Bürgerkrieg, wohl aber das *Spiel* mit dem Tod als begehrte Vergeudung von Freizeit im Vormarsch.⁴⁹ Nicht der Krieg, sondern die Simulation des Kriegs, bei dem es „buchstäblich *um nichts geht*“, findet statt. Natürlich ist zu fragen, welche psychischen Auswirkungen bis zur konkreten Kriegsbereitschaft Spiele dieser Art (von der Computersimulation bis zu Geländekämpfen) haben. Noch finden die Kämpfe in den Spielhöhlen an den Fesseln der Verhältnisse jedoch ihre Grenze, die im Inferno des Bürgerkriegs der marginalisierten Zonen Europas bereits inexistent sind. Da ist das Spiel mit dem Tod entfesselter *Kampf*. Da werden nicht mehr nur Geld und Zeit, sondern Leben verschwendet. Da ist das reine Ereignis von „Verwundung, Sieg/Niederlage, Tod“ ein *factum brutum* der Körper und keine hehre Metaphysik ohne Körperlichkeit.⁵⁰ Kampf, der bloß *Spiel* und Spiel, das bloß *Kampf* ist, sind nicht dasselbe. Zu untersuchen wäre, ob sich nicht beides zusammen zu einem makabren Tanz globaler Verhältnisse anschießt.

III. Aussichten auf ein Ende des Bürgerkriegs?

1. Überleben, Leben

Akteure und Zuschauer dieser Verhältnisse stehen vor der Frage: Kann der weltweiten Eskalation in immer „tollkühnere Unternehmen“ von Spiel/Kampf/Bürgerkrieg Einhalt geboten werden, und wenn ja, wie? Seit dem Ende des

West-Ost-Gegensatzes deuten alle Anzeichen in die Richtung einer Verständigung, die einen Super-Leviathan am Rande des Abgrunds zur Weltfriedensmacht kürt. 1991 verkündete der damalige Präsident der Vereinigten Staaten, George Bush, eine neue politische Weltordnung solle durch den Krieg der Vereinten Nationen herbeigeführt werden. Seit diesem Zeitpunkt manövriert die UNO in den verschiedensten Territorien der Welt, um Frieden zu stiften. Aber der große Leviathan der Weltpolitik ist aus vielerlei Gründen ein ebenso problematisches wie unwahrscheinliches Erfolgsinstrument. Die wichtigsten dieser Gründe sind erstens, daß niemand eine demokratische Kontrolle dieses Organs garantieren kann. Die Letztentscheidung über den Golfkrieg war dem Repräsentanten der Großmacht USA vorbehalten. Das Beispiel zeigt zweitens, daß das Ziel der Errichtung einer Weltfriedensordnung mit der Betätigung, Legitimation und Aufrechterhaltung einer ungeheuren Kriegsmaschinerie einhergeht.⁵¹

Von den Theoretikern des Differenzdiskurses haben sich nach dem Golfkrieg Lyotard und Derrida mit vorsichtigen Präzisierungen zur Politik der Differenz zu Wort gemeldet. Lyotard zeigt sich mit seiner Schrift *Die Mauer, der Golf und die Sonne* ganz als politischer Pragmatiker und verhaltener Prognostiker, indem er in den Siegen des Westens die größere Leistungsfähigkeit des offenen (und d. h. anpassungsfähigen) Systems gegenüber den geschlossenen Systemen östlicher Prägung erkennt.⁵² Ähnlich argumentiert Derrida, wenn er die Stärke parlamentarischer Demokratien im Paradox der veränderbaren, also auf Zeit operierenden Gesetze lobpreist.⁵³ Offenheit (Lernfähigkeit) gegenüber anderen Kulturen und neuen Herausforderungen ist aber erstens keine Eigenschaft, die dem Leviathan der Moderne und seiner Vernunft prinzipiell abzusprechen wäre. Zweitens ist das letzte Kriterium dieser Offenheit für Lyotard wie Derrida aber die Selbsterhaltung. Wer sich nicht zu verändern versteht, wird untergehen, prophezeit Lyotard. Deshalb hat sich der moderne Leviathan seit dem Beginn der Neuzeit mehrfach gewandelt: vom absolutistischen Staat zur Autonomie des demokratisch argumentierenden Republikaners, vom äußeren Zwang zum kategorischen Imperativ in uns selbst bis zum Kommunikationskreislauf su-

pranationaler Schaltsysteme, in dem wir „auf Posten gesetzt“ sind.⁵⁴

Nur an den Rändern des Differenzdiskurses wird dem aktuellen Bekenntnis zur Selbsterhaltung der okzidentalen Vernunft, das den Abgrund der schließlichen Selbstvernichtung nicht auszuschließen vermag, eine radikalere Lesart abverlangt. Sie schließt einerseits an die theoretische Abkehr vom Angstzentrum des Todes an, verlangt aber ihrerseits eine um so entschiedenere Rückkehr zum Prinzip des Lebens. Die moderne Vernunft ist diesem Prinzip nur mit halbem Herzen gefolgt, sofern die Macht des Todes und die kriegerische Form der Gesellschaftsorganisation ihr Ausgangspunkt blieb. Die Mittel zum Krieg und die Einübung in den Krieg wurden nicht abgeschafft, sondern in den Zweck des Friedens aufgehoben. Das vom Tod ausgehende Überlebensgebot hält an den Paradigmen der Herrschaft und Stärke fest. Feministinnen wie Luce Irigaray und Adriana Cavarero setzen dagegen den mütterlichen Ur-Sprung des Lebens als vergessenes archaisches Zentrum des Denkens, aus dem eine Umkehr unserer patriarchalen, auf Opfer, Verbrechen und Krieg begründeten Kultur folgen müßte.⁵⁵ Um der Zerstörung von Leben (nicht nur im Krieg, sondern z. B. als Preis für den Wohlstand) Einhalt zu gebieten, bedürfte es einer politischen Entfesselung der bestehenden kulturellen Verhältnisse. Denn diese Verhältnisse haben in Übereinstimmung mit einer gigantischen Sicherheitsarchitektur dem Zivilisationsrisiko eines Fallout ihr Plazet gegeben. Nach Tschernobyl hat insbesondere Luce Irigaray ihre Philosophie der Geschlechterdifferenz in eine praxisnahe Philosophie des Lebens umformuliert. Ausdrücklich verurteilt sie dabei die dekonstruktiven und postmodernen Interessen der Philosophie, die der Konstitution einer neuen auf Vernunft gegründeten Identität wenig Aufmerksamkeit schenken.⁵⁶ Diese Identität hätte das Leben zur Basis. Aber anders als in den Diskussionen um den Paragraphen 218 wäre es *Fundament* und nicht *Objekt* oder *Mittel* von Politik und Kultur, Gesetz und Ökonomie.⁵⁷ Eben deshalb geht es für Irigaray an erster Stelle um eine kulturrevolutionäre Programmatik, die an die Stelle der eskalierenden Zerstörungspotentiale in den bisherigen Fesseln der uniformen (eingeschlechtlich definierten) Verhältnisse differente (zweige-

schlechtliche) Formen der Sprache, der Ethik, der Interaktion und des Rechts für ein gemeinsames Leben setzt.

2. Epoché oder das Innehalten in der Zeit der Bürgerkriege

Als Bedingung für diese kulturelle Transformation fordert Irigaray, daß wir individuell und kollektiv nachzudenken beginnen: „Leben verlangt, innehalten zu können“⁵⁸. Innehalten bedeutet, die Routinen der Praxis zu hinterfragen und den Maximen des Handelns nicht unmittelbar nachzugeben. Wer innehält, hält sich zurück. Die philosophische Tradition kennt für diese Zurückhaltung das griechische Wort *epoché*. Wenn eine Zeit das Räderwerk ihre Urteile anhält, bildet sich eine neue *Epoche*. Das ist der vergessene sprachliche Ursinn in der Bestimmung einer Ära. Edmund Husserl hat in seinen späten Schriften die in die Krise geratene europäische Welt zur Übung der *epoché* anzuhalten versucht⁵⁹, für den Edelmann der Prämoderne, Michel de Montaigne, ist sie Zentrum der philosophischen Lebenspraxis. Die *epoché* ist eine theoretische Praxis der Krise (des Widerstreits), die Entscheidungen nicht durch Krieg, sondern durch Abstand herbeiführt. Halten auch wir einen Augenblick inne. Blicken wir zurück.

Wir zählen das Jahr 1571. Frankreich durchlebt die Wirren anhaltender Bürgerkriege. Da beschließt Michel de Montaigne mit 38 Jahren den Rückzug auf sein Landschloß. Nahezu zwei Jahrzehnte lang wird er sich dort in der Abgeschlossenheit eines runden Turms den Versuchen seines Lebens, wie er sein Werk tituliert, widmen. Auf den ersten Blick scheint es, daß Montaigne in seinem Turm den Bürgerkrieg kaum registriert. Nur an wenigen Stellen der *Essais* werden die Kämpfe zwischen Katholiken und Protestanten unmittelbar thematisiert. Dennoch ist Montaignes Rückzug aus dem „Gedränge“, um unbefangen über die Dinge urteilen zu können,⁶⁰ nicht nur Flucht vor den Wirren der Zeit, sondern bereits eine Antwort auf sie, in der Montaigne den traditionellen Autoritäten die blinde Gefolgschaft aufkündigt, sich versucherisch auf sich selbst besinnt. Alte Gewißheiten sind überholt, neue konnten sich noch nicht fest plazieren. Berichte über die jüngst entdeckten Länder,

Meere und Menschen rufen Neugier, Faszination, Angst und Zweifel hervor. Erst im 17. Jahrhundert verkehren sich diese Zweifel zum Fanal einer in sich ruhenden Vernunftgewißheit. Aus dem explosiven Bürgerkriegslaboratorium der Prämoderne tritt dann die neue Epoche mit der absoluten Macht des Gesetzes hervor. Das Gesetz zeigt an, was jederzeit und für jedermann gültig ist. Gegenüber den Schwankungen der subjektiven Erfahrung, den Launen und der Gewalt der Sinnlichkeit, der Willkür des Augenblicks sind die Gesetze erhaben. Darum stiften sie Ordnung im Staat wie im Chaos der bloßen Natur. Absolutismus und Szientismus entsprechen sich. Sie bringen die schwankende Welt in ein dauerndes Gleichgewicht.

Montaigne liegt das Gesetzesdenken noch fern. „Die Natur hat sich verbunden“, sagt er, „alle Dinge einander unähnlich zu machen.“⁶¹ Gesetze werden dieser Verschiedenheit der Natur nicht gerecht. „Ein Schuh paßt nicht an alle Füße.“⁶² Darum wäre es nach Montaigne im Prinzip besser, gar keine als so viele Gesetze zu haben. Dennoch widerspricht Montaigne der Gesetzgebung nicht. Aber er relativiert ihren Anspruch. Der Sinn der Gesetze ist rein praktischer Art. Ihr Zweck besteht darin, Gehorsam zu schaffen.⁶³ Das hat wenig mit Wahrheit, schon gar nichts mit der Idee einer universellen und anhaltenden Gerechtigkeit zu tun. Man gehorcht den Gesetzen nicht mit dem richtigen Grund, behauptet Montaigne, wenn man in ihnen Gerechtigkeit sucht. Ihr Ursprung ist Willkür.⁶⁴ Erst wenn und solange sie mächtig sind, stiften sie wie die Gewohnheit Frieden. Das ist der alleinige Grund, sich ihnen zu beugen. Es ist derselbe Grund, der Montaigne im Kampf zwischen den Glaubensparadigmen für den herkömmlichen Glauben Partei nehmen läßt. Montaigne weiß, daß der bloße Zufall der Geburt zu einem bestimmten Zeitpunkt, an einem gewissen Ort über Lebensformen, Rechts- und Unrechtsbewußtsein entscheidet. Dieses Wissen hebt die Bindung an Traditionen nicht auf, gibt ihr aber Gleichmut.

„Ich kann mich nicht so tief und so völlig einlassen. Wenn mich mein Wille zu einer Partey führet: so mache ich mich doch nicht so gewaltig verbindlich, daß mein Verstand dadurch angestecket wird“⁶⁵, sagt Montaigne von sich. Man hat diese Haltung Montaignes *Skepsis* genannt.⁶⁶ Doch dieser Begriff trifft

Montaignes Philosophie nur partiell. Denn Montaigne ist zugleich *Parteilanger* des Friedens. Seine paradoxe Entscheidung für eine Sache, deren angemessene Geltung er mit guten Gründen destruiert hat, gilt genau diesem Frieden. Montaigne schränkt den Geltungsanspruch der Tradition zwar theoretisch ein, den er dennoch mit anderen, nämlich praktischen Gründen verteidigt. Er negiert die Allgemeingültigkeit von Gesetzen und Normen, aber akzeptiert ihre Faktizität. Gerade in dieser schwankenden Haltung des sowohl als auch wird Montaigne zu einem Friedensvermittler. Er versöhnt und verwischt nicht die Unterschiede. Aber er anerkennt die Relativität und ursprüngliche Kontingenz der eigenen Position. Die Wahrheit ist deshalb wie die Vernunft relativ. Was wir als vernünftig und richtig ansehen, hängt von allen möglichen Umständen ab. Wenn die Umstände sich ändern, werde ich ein anderer Mensch. Jeder findet an sich, sobald er sich nur genau betrachtet, Unbeständigkeit und Verschiedenheit. „Wir sind uns selbst, so wenig als andern, gleich.“⁶⁷

Als Phänomenologe der Unbeständigkeit ist Montaigne ein prämoderner Theoretiker der Differenz. Das hat auch der Differenzdiskurs erkannt. Jacques Derrida und Julia Kristeva beziehen sich explizit auf den großen Seigneur.⁶⁸ Von „einer wahrhaften Eskalation des Nachdenkens über die Differenz“ bei Montaigne spricht Julia Kristeva in ihrem Buch *Fremde sind wir uns selbst*.⁶⁹ Kristevas Analysen zur politischen Psychologie eigener Fremdheit sind zwar dem Ziel der „größtmöglichen Harmonie“ einer polyvalenten Komposition staatlicher Gebilde verpflichtet. Wer weiß, daß die eigene Wahrheit relativ ist, weiß, daß es auf die Praxis eines vorurteilsfreien Umgangs mit dem, was die anderen für wahr erachten, ankommt.⁷⁰ Wer den Widerstreit in sich selbst erkennt und (er)trägt, wird ihn mit sich selbst und nicht mit den zu Fremden deklarierten anderen austragen. Wer seine eigene Fremdheit erfahren hat, kann nicht den Fremden verfolgen. Insofern folgt Kristevas utopische Skizze einer Gemeinschaft der Fremden den Träumen der schönen Seele. Indem Kristeva in den dunklen Abgründen dieser Seele jedoch den Widerstreit sieht und hervorkehrt, findet sie zugleich den Ausgangspunkt einer Politik der

praktischen Desidentifizierung zu einer zivilen Gemeinschaft, die den Leviathan so wenig wie den Bürgerkrieg erträgt. Praktisch fordert Kristeva deshalb erstens eine grundlegende Entwicklung der Mentalitäten auf der Basis der Einsicht in die eigene Fremdheit und auf dieser Basis zweitens die Erstellung rechtlicher Garantien der Fremdheit durch eine doppelte Staatsbürgerschaft. Die Probleme des Widerstreits sind nicht primär philosophisch, sondern psychologisch, pädagogisch und juristisch in den Griff zu bekommen. Ihre Lösung setzt die Abkehr von den Projektionen und Projekten der eigenen Stärke, das Eingeständnis der individuellen Schwäche voraus. Auch in dieser Auffassung befindet sich Kristeva in großer Nähe zu Montaigne.

Ohnehin können wir bei dem großen Prämodernen nahezu alle Motive finden, die in der Gegenwart als postmoderne Probleme wiederkehren: das Ausgangsmotiv Montaignes, dem Tod ins Angesicht zu sehen, die Hinwendung zum unbeständigen, sich widerstrebenden Ich, das Bekenntnis zu den Minima Moralia der Lebenserfahrung, das Mißtrauen gegenüber der universellen Vernunft. Daß sich in diesem Mißtrauen die epoché als Chiffre des entschiedenen Innehaltens und damit als höchste Vernunft einer Befriedung der Streitenden herausbilden konnte, wäre noch von ihm zu lernen.

Die Versuche Montaignes wurden 1674 auf den Index gesetzt. Denn sie rüttelten an den „lächerlichen Grundfesten“ aller Absolutismen und Gigantismen, den Behemoth eingeschlossen: „Die Seelen der Kaiser und der Schuhflicker sind nach einerley Form gemacht“⁷¹, nur veranlaßt derselbe Grund, der uns mit einem Nachbarn zanken läßt, bei den Fürsten gleich Krieg. Anlässe, „welcher wegen nicht einmal zwey Heringsweiber einander in die Haare gerathen sollten“⁷², sind hier die Triebfeder von Kriegen.

„Allein dieser große Körper, der so viele Gesichter und Bewegungen hat, die dem Himmel und der Erde zu drohen scheinen, dieses wütende Ungeheuer, das so viele Arme und Köpfe hat, ist immer nichts anders, als ein schwacher, gebrechlicher und elender Mensch. Dieses alles ist nichts anders als ein aufrührisch gemachter und in Hitze gebrachter Ameishaufe.“

Montaigne, Essais⁷³

Anmerkungen

- 1 Montaigne 1992, I, 857.
- 2 Buch Hiob 41, 14.
- 3 Ebd. 40, 32.
- 4 Hobbes: *Leviathan*, 96 f.
- 5 *Behemoth oder das Das Lange Parlament* wurde erst nach dem Tod von Hobbes, zwei Jahrzehnte nach dem *Leviathan*, veröffentlicht (1682) und geriet bald darauf in Vergessenheit.
- 6 Vgl. Hobbes: *Leviathan*, 131 ff.
- 7 Vgl. Fetscher, Einleitung zu Hobbes, XI ff.: Hobbes habe in seiner Streitschrift gegen Bischof Bramhall bemerkt, ein angemessener Titel zur Widerlegung des *Leviathan* wäre „*Behemoth against Leviathan*“.
- 8 Der Begriff der Moderne ist unscharf. Richtiger wäre es, ihn für die Zeit nach der Französischen Revolution vorzubehalten, um ihn so von der Neuzeit als der großen umfassenden Epochenbezeichnung im Unterschied zur Antike und zum Mittelalter abzugrenzen. Hinsichtlich des postmodernen Diskurses ist diese Unterscheidung allerdings falsch. Die Zentralbegriffe der Moderne werden vor der Französischen Revolution bereits im 17. Jahrhundert definiert. Der philosophische Diskurs der Moderne, so wie ihn Habermas versteht, fällt mit dem Phänomen der Moderne, das die Postmoderne zugrundelegt, nicht zusammen.
- 9 Enzensberger 1993.
- 10 Es handelt sich um Tagesmeldungen in der Frankfurter Rundschau vom 22. 11. 1993. Fast unwirklich liest sich auf derselben Seite die kleine Nachricht, daß ein führender Vertreter der ETA für eine Beendigung des bewaffneten Kampfes eintrete.
- 11 Unser Problembewußtsein vom Bürgerkrieg ist jüngsten Datums. Wichtige Schriften im theoretischen Umfeld des Differenzdiskurses datieren indes aus den sechziger Jahren. Die Positivierung von Differenzen stand zu dieser Zeit weltweit in einem kritischen, gegen die imperiale Zentralität rebellierenden Kontext. Der Differenzdiskurs verstand sich von Anbeginn an als ein theoretisches Sprachrohr von Minderheiten, präziser: von marginalisierten Diskursen und Gruppen. Das Denken der Differenz ist primär kritische Theorie des großen *Leviathan*, und zwar gerade von dessen subtilen, zu Begriffen geronnenen Formen, die das Alltagsbewußtsein unbewußt prägen. Welche Sensibilisierung der Differenzdiskurs für die männlichen Homonyme erwirkt hat, wurde sichtbar, als die deutsche Einheit die Sprache der siebziger Jahre wieder in frische Erinnerung brachte. Der Kampf, der damals geführt worden ist, galt der strukturellen Gewalt eines gleichmachenden Universalismus. Er konnte die heute herrschende Form des Bürgerkriegs zwischen täglich weiter zersplitternden ethnischen, religiösen und Weltanschauungsfractionen noch nicht ins Blickfeld bekommen.
- 12 Deleuze 1992, 12 (Hervorhebungen von mir, B. R.).
- 13 Zur genaueren Bestimmung verweise ich auf meinen Aufsatz: Gleichheit, Widerspruch, Differenz. Denkformen als Politikformen (1993).
- 14 Das gängige Interesse an der Postmoderne ist der Inflation des Begriffs „multikulturell“ nur allzu verwandt, von dem Lothar Baier zu Recht sagt, daß er das „Arsenal der kollektiven Lebenslügen“ bereichert (Baier 1993, 96).
- 15 Lyotard 1989, 234.
- 16 Wenn die Absolutheit der atomaren Vernichtung nicht mehr bestünde, wäre z. B. Heiner Müller bereit, im Krieg ein „Refugium des Humanen“ zu sehen: „Denn Krieg ist Kontakt, Krieg ist Dialog, Krieg ist Freizeit“ (Jenseits der Nation, 37). Müller formuliert seine provokanten Thesen auf dem Hintergrund einer technologisch perfektionierten Realität, die Berührung und Kontakt tendenziell ausschließt und ertrübt. Große Teile der Kommunikation laufen wie die Kenntnis der Welt über verkabelte Bürgen der Wirklichkeit. Wer den Anschluß an diese Wirklichkeit behalten möchte, tut dies für den Preis einer Entwicklung seiner eigenen Erfahrung und Sinne. Am Leitfaden einer modernen Vernunft, in der alles vorbedacht, verregelt, vernetzt worden ist, überkommt den Menschen schließlich panische Langeweile (Müller 1991, 51).
- 17 Foucault in: Deleuze/Foucault 1977, 7.
- 18 ebd., 10.
- 19 ebd., 40.
- 20 ebd., 12.
- 21 ebd., 57.
- 22 ebd., 55: „Sie ist der Zufall im Spiel und das Spiel selber als Zufall.“
- 23 Burger 1993, 463.
- 24 Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 27. Brief, 125.
- 25 ebd., 14. und 15. Brief, 57-62.
- 26 Huizinga 1987, 52.
- 27 Lyotard 1986, 40.
- 28 ders. 1989, 229.
- 29 ebd., 10.
- 30 ebd., 234.
- 31 Adriana Cavarero (1992), 163 ff., sieht im Angstzentrum des Todes das Zentrum der patriarchalen Ordnung und Metaphysik, die damit der weiblichen Macht der Großen Mutter entgegenwirkt.
- 32 Enzensberger 1993, 33.
- 33 Hobbes: *Leviathan*, 96 f.
- 34 So argumentiert z. B. Michel de Montaignes Freund, Etienne de la Boétie, in seiner Schrift *Von der freiwilligen Knechtschaft*.
- 35 Vgl. meine Ausführungen zu Hegel in: Rauschenbach 1991 und 1992.
- 36 Vgl. Kaiser 1983.
- 37 Foucault 1977, 254.
- 38 In dieser Diagnose trifft sich Foucault mit den Thesen der *Dialektik der Aufklärung*.
- 39 Foucault, in: Deleuze/Foucault 1977, 29.
- 40 Derrida 1976, 385.
- 41 ebd., 389.
- 42 Bataille 1985.
- 43 ders. 1982, 141-146.
- 44 ders. 1985, 16.
- 45 ebd., S. 298.
- 46 ebd.
- 47 Nach vier Jahrzehnten des europäischen Friedens im Angesicht der atomaren Bändigung führt die seismographische Literatur der Gegenwart in die Richtung von Batailles Erklärungsansatz zurück. Auf den Führten des Kriegsstrategen Napoleon wirft Christoph Heins Roman *Das Napoleonspiel* in der Gestalt des

Spielprotagonisten Wörle die Frage auf, ob ein Genie wie Napoleon etwa buchhändlerisch um Schadensbegrenzung hätte bemüht sein sollen. Die Frage dokumentiert den vernunftwidrigen Sinn des Spiels: eigene Größe in der Verschwendung zu finden. Wer ökonomisch denkt, hält haus mit den Kräften der Menschen, des Lebens, der Natur. Wer ökonomisch handelt, muß deshalb Verhältnisse eingehen, in denen das eigene Handeln durch Rücksichtnahmen gebunden und aus denselben Gründen auch angepaßt ist. Wörle hat die Niederungen des restringierten Handelns hinter sich gelassen. Seine „Ökonomie“ kennt nur die großen Kalküle des aller Bindungen entledigten Spielers. Das Leben spielend zu wagen, wird ihm zum einzigen Lebenszweck. Darum muß sein Spiel gegen die bleierne Langeweile des Mittelmaßes immer „tollkühnere Unternehmen“ entwerfen. Tollkühn sind Unternehmen, die sich am Rande des Scheiterns bewegen, die mit dem Tod (anderer und dem eigenen) spielen. Folgen wir den Untersuchungen von Bataille, dann könnte Napoleon auch durch Stalin ersetzt werden. Vgl. Bataille 1985, 280 ff.

48 Enzensberger 1993, 18.

49 Vgl. Hofmann: Überleben und sterben lassen: Gotcha – harmloser Sport oder paramilitärische Übung? die tageszeitung v. 8. 12. 93.

50 Foucault, in: Deleuze/Foucault 1977, 29.

51 Vgl. Tugendhat 1993, 156 ff.

52 Lyotard 1991.

53 Derrida 1992.

54 Lyotard 1986, 55.

55 Irigaray 1991, 24 f.

56 ebd., 54 f. Die Postmoderne ist gleichsam eine Umkehrung der Tradition des Vaters durch die Söhne. Zufall statt Notwendigkeit, Unwissenheit anstelle des Wissens, Vielfalt statt Einheit, Brüche statt Kontinuität, Vergessen statt Erinnerung, Sprünge statt

Fortschreiten bezeugen die Traditionslinie eines Vätermordes der Söhne, der die Mutter-Töchter-Beziehung ignoriert. Ohne daß Irigaray Namen zitiert, ist ihre kritische Beziehung auf Lyotard offensichtlich.

- 57 ebd., 35 ff.
- 58 ebd., 57; eigene Übers. nach der frz. Fassung, S. 51.
- 59 In seinem unvollendeten Spätwerk zur Krisis der europäischen Wissenschaften (1936-1938) versucht Husserl der lebensweltlichen Selbstvergessenheit der Wissenschaften durch eine Haltung der epoché zu entkommen. Vgl. Husserl 1992, 138 ff.
- 60 Montaigne 1992, I, 182.
- 61 ders., III, 335.
- 62 ders., III, 337.
- 63 ders., III, 351; II, 351 ff.
- 64 ders., II, 340 f.
- 65 ders., III, 232.
- 66 Horkheimer 1992.
- 67 Montaigne I, 662.
- 68 Derrida 1991, 24; Kristeva 1990, 128-134.
- 69 ebd., 130.
- 70 Montaigne ist zwischen den verfeindeten Parteien mehrfach als Vermittler tätig gewesen. Heinrich von Navarra, der Führer der Protestanten, hat Montaigne aufgesucht und sich mit ihm beraten. Derselbe Heinrich konvertiert 1593, ein Jahr nach dem Tod Montaignes, als Heinrich IV. zum katholischen Glauben. Mit dem Satz, Paris sei eine Messe wert, legitimiert der einstige Hugenottenführer sein Handeln. Paris steht für die Einheit der Nation. Der taktische Schritt beendet den Bürgerkrieg. Im Edikt von Nantes erhalten wenige Jahre später die Hugenotten Gewissens- und in gewissen Grenzen auch Kultfreiheit.
- 71 Montaigne II, 84.
- 72 ebd., 80.
- 73 ebd., 82.

Literatur

Baier, Lothar (1993): Die verleugnete Utopie. Zeitkritische Texte. Berlin: Aufbau

Bataille, Georges (1985): Die Aufhebung der Ökonomie, hg. v. G. Bergfleth. München: Matthes & Seitz

ders. (1982): Die Hingabe des Lebens. Ästhetik & Kommunikation akut Bd. 8, Sonderheft Krieg, 141-146

Burger, Rudolf (1993): Das Denken der Postmoderne. Würdigung einer Philosophie für Damen und Herren. Leviathan H. 4, 461-470

Cavarero, Adriana (1992): Platon zum Trotz. Berlin: Rotbuch

Deleuze, Gilles (1992): Differenz und Wiederholung. München: Fink

ders. & Foucault, Michel (1977): Der Faden ist gerissen. Berlin: Merve

Derrida, Jacques (1976): Die Schrift und die Differenz. Frankfurt/M: Suhrkamp

ders. (1991): Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. Frankfurt/M: Suhrkamp

ders. (1992): Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Frankfurt/M: Suhrkamp

Enzensberger, Hans Magnus (1993): Aussichten auf den Bürgerkrieg. Frankfurt/M: Suhrkamp

Foucault, Michel (1976): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/M: Suhrkamp

Hobbes, Thomas (1984): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (1651), hg. v. I. Fetscher. Frankfurt/M: Suhrkamp

ders. (1991): Behemoth oder Das lange Parlament (1668), hg. von H. Münkler. Frankfurt/M: Fischer

Horkheimer, Max (1992): Montaigne und die Funktion der Skepsis. In: Über Montaigne, hg. v. D. Kehl, 353-431. Zürich: Diogenes

Huizinga, Johan (1987): Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Reinbek: Rowohlt

Husserl, Edmund (1992): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Gesammelte Schriften Bd. 8, hg. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner

Irigaray, Luce (1991): Die Zeit der Differenz. Für eine friedliche Revolution. Frankfurt/M: Campus

Kaiser, Gert (1983): Der tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze. Frankfurt/M: Insel

Kristeva, Julia (1990): Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt/M: Suhrkamp

Lyotard, Jean-François (1986): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz, Wien: Passagen

- ders. (1989): *Der Widerstreit*. München: Fink
- ders. (1991): *Die Mauer, der Golf und die Sonne. Eine Fabel*. Graz, Wien: Passagen
- de Montaigne, Michel (1992): *Essais*, übers. v. Johann Daniel Tietz (1753/54), Bd. I-III. Zürich: Diogenes
- Müller, Heiner (1991): *Jenseits der Nation*. Berlin: Rotbuch
- Rauschenbach, Brigitte (1991): *Nicht ohne mich. Vom Eigensinn des Subjekts im Erkenntnisprozeß*. Frankfurt/M: Campus
- dies. (1992): *Mythen der Dependenz und die Utopie der Gemeinschaft. Beziehungsfiguren der politischen*

- Philosophie und Psychologie. Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (4), 413-430
- dies. (1993): *Gleichheit, Widerspruch, Differenz. Denkformen als Politikformen. Die Philosophin* 8, 57-84
- Schiller, Friedrich (1991): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795). Stuttgart: Reclam
- Tugendhat, Ernst (1993): *Am Rande des Abgrunds. In: Sie bewegt sich doch. Ein Weltbilder Lesebuch*, 156-160. Berlin: Rotbuch

Asanger

Neu im Mai '94

Hans-Wolfgang Hoefert, Christoph Klotter (Hg.)
Neue Wege der Psychologie

Eine Wissenschaft in der Veränderung.
1994, 275 S., kt., DM 48.- (253-2)

In programmatischen Beiträgen werden Rahmenüberlegungen für eine künftige Psychologie entwickelt. Die Themenbereiche: Wissenschaftstheorie und Psychologie, qualitative Forschungsmethoden, Historizität des Psychischen, Verhältnis von Psychoanalyse und Psychologie, Psychosomatik.

Die Autorinnen und Autoren:

Klaus-Jürgen Bruder, Jörg Frommer, Helmut Hildebrandt, Hans-Wolfgang Hoefert, Christoph Hubig, Eva Jaeggi, Gerhard Kleining, Christoph Klotter, Adelheid Kühne, Uwe Laucken, Günther Lischke, Wolfgang Maiers, Franz Petermann, Michael Sonntag, Bertolt Stein, Hans Thomae, Gerburg Treusch-Dieter.

Roland Asanger Verlag, Rohrbacher Str. 18, D-69115 Heidelberg
Tel. 06221/18 31 04, Fax 06221/16 04 15